

CAPÍTULO II

LOS ÁMBITOS DE LA HERMENÉUTICA: CIENCIAS, HUMANIDADES, DIVERSIDAD CULTURAL Y CRÍTICA POLÍTICA

*Ambrosio Velasco Gómez**

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo analizar los principales ámbitos de la hermenéutica, desde su formulación contemporánea en el siglo XIX. Estos campos o ámbitos de la hermenéutica son las ciencias sociales, las humanidades, la política y la diversidad cultural. Desafortunadamente no se ha prestado suficiente atención a la integración de estos campos de la hermenéutica, sino que predominan las escuelas e incluso sectarismos. El propósito de esta reflexión es promover un diálogo integrador e incluyente entre diferentes orientaciones y ámbitos de la hermenéutica.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, profesor, entre otras, de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad (ambrosio@servidor.unam.mx).

HERMENÉUTICA, HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

La hermenéutica contemporánea ha tenido un continuo proceso de ampliación en el campo de las humanidades, desde que se consolidó como un modelo alternativo al empirismo positivista desde la segunda mitad del siglo XIX, con filósofos e historiadores alemanes de la talla de Herder, Humboldt, Droysen y sobre todo Dilthey. A partir de entonces, se han desarrollado diversas tradiciones hermenéuticas como la sociología weberiana, la concepción de Cassirer de las ciencias de la cultura, la propuesta fenomenológica de Schütz, la perspectiva de Peter Winch, o inclusive orientaciones analíticas de la hermenéutica como la de Von Wright o el análisis situacional de Karl R. Popper. Esta lista de filósofos y científicos sociales es suficiente para apreciar la enorme significación que ha tenido la hermenéutica en el desarrollo de las ciencias sociohistóricas, a pesar de la oposición del modelo conductista y positivista que ha predominado, institucionalmente, en las ciencias sociales, especialmente en el campo de la ciencia política.

Las relaciones entre explicación teórica e interpretación hermenéutica se han caracterizado por la recíproca exclusión y descalificación, o incluso por la desconsideración e ignorancia mutua. Son realmente excepcionales los enfoques y propuestas que buscan complementarse, y tienden puentes entre las tradiciones teórica explicativa (monistas o naturalistas) y hermenéuticas (dualistas).

El surgimiento de las controversias entre concepciones naturales y hermenéuticas en las ciencias sociales se ubica en la segunda mitad del siglo XIX, con autores como Dilthey y Rickert, que frente a lo avasallador de las concepciones naturalistas de la ciencia, basadas en la explicación y predicción nomológica deductiva, buscaron proponer un modelo de cientificidad propia de las ciencias de la cultura, ciencias del espíritu, ciencias sociohistóricas o ciencias humanas, que se diferenciaron de las

naturales en sus métodos y objetivos epistémicos. De acuerdo con Humboldt, Herder, Droysen y Dilthey las ciencias socio-históricas no se propusieron explicar y proceder con base en leyes, sino interpretar el sentido o significado de las acciones, obras y procesos sociales. Para ello requirieron de un método comprensivo o hermenéutico que difiriera tanto de los métodos inductivos como de los procesos hipotéticos deductivos. Por su parte, los positivistas, especialmente los neopositivistas, rechazaron rotundamente la propuesta hermenéutica defendiendo la idea de un sólo modelo de cientificidad.

El insuficiente reconocimiento que ha tenido la hermenéutica en el ámbito académico institucional de las ciencias sociales, contrasta con la relevancia que ha tenido en el de las humanidades, específicamente en la filosofía, sobre todo a partir de Heidegger y varios de sus discípulos, en especial Hans Georg Gadamer, quien ha desarrollado una hermenéutica filosófica de gran impacto en el campo de la ética y de la estética. La hermenéutica filosófica muestra que el comprender no sólo es un modo distinto de conocer, tal y como proponen las orientaciones metodológicas y epistemológicas en las ciencias sociales a las que nos hemos referido, sino también y ante todo, la comprensión constituye el modo primordial del ser humano y de su devenir. La comprensión que los hombres tienen de sí mismos y de su mundo son constitutivas de su vida, de su cultura, de su sociedad y de su historia. Este giro ontológico de la hermenéutica pone de manifiesto que la comprensión tiene presupuestos y consecuencias en el plano ético, así como en el ideológico y político.

A un nivel ético, Gadamer ha tratado ampliamente la importancia de la hermenéutica, a grado tal que considera que “la comprensión es una modificación de la virtud del saber

moral”.¹ Pero, desafortunadamente, Gadamer apenas si desarrolla la dimensión política del conocimiento hermenéutico. Esta deficiencia ha sido señalada agudamente por Jürgen Habermas y Albert Welmer.²

Aunque Gadamer responde a estos cuestionamientos reconociendo la importancia de la reflexión hermenéutica en el ámbito político, al señalar que nada queda excluido del diálogo hermenéutico “ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo, ni las instituciones de poder y administración políticas que conforman la sociedad”,³ ciertamente no reflexiona seriamente sobre los presupuestos y repercusiones políticas de la reflexión hermenéutica.

Así pues, ni en el ámbito de las ciencias sociales, especialmente de la ciencia política, ni tampoco en la hermenéutica filosófica en el campo de las humanidades, la hermenéutica ha mostrado su potencial y pertinencia para contribuir, en cuanto saber reflexivo y dialógico, a la comprensión y solución de los grandes dilemas y problemas políticos de nuestro tiempo.

HERMENÉUTICA Y POLÍTICA

Ante este problema las preguntas específicas que planteamos son las siguientes, ¿puede la hermenéutica contribuir a reestablecer la virtud cívica y con ello la vida republicana en las

¹ Hans G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1977, p. 394.

² “La pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de la verdad posible y del acuerdo fáctico es también el lugar de la no verdad fáctica y de la perpetuación del poder”. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, México, Editorial Rei, 1993, p. 301.

³ Hans G. Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1994, p. 247.

democracias contemporáneas?, ¿puede la hermenéutica contribuir a promover la convivencia cívica en un contexto de diversidad cultural?

Como respuesta a estas preguntas sostengo que la hermenéutica tiene un papel central en el cultivo de virtudes y procesos comunicativos que son esenciales, tanto para la convivencia pacífica en la diversidad cultural como en el fomento de la participación ciudadana en la vida republicana. En especial, como lo han mostrado Gadamer, Oakeshott, Shils y MacIntyre, el diálogo o conversación reflexiva y crítica de las personas con sus propias tradiciones y con tradiciones ajenas es indispensable para la formación ética y política, y no sólo cultural de los ciudadanos, tal diálogo es ante todo un ejercicio hermenéutico y republicano.

El papel de la conversación plural y reflexiva en la educación ciudadana fue destacado por Michael Oakeshott en respuesta crítica al creciente racionalismo cientificista en la política, que produjo un profundo deterioro de la ciudadanía activa y de la virtud cívica en los estados liberales, y en general en todos los estados del mundo. Oakeshott considera que la pretensión racionalista de la ciencia política y de la ingeniería institucional que de ella se deriva, “equivale a una corrupción del espíritu humano”.⁴ Frente a esta concepción falsa y perniciosa del conocimiento político, Michael Oakeshott reivindica el conocimiento práctico de las propias tradiciones que conforman la vida social y cultural de un pueblo o una nación, asociando este conocimiento a la “phronesis”, aristotélica. Así, el conocimiento y la educación política “es un conocimiento tan profundo como pueda ser posible de nuestra tradición de comportamiento político”.⁵

⁴ Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, Nueva York, Methuen, 1962, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 128.

El conocimiento profundo de una tradición es, ante todo, una comprensión crítica y reflexiva que requiere de un análisis filosófico y conceptual. Así como de una reconstrucción histórica de la tradición y de su confrontación dialógica con otras tradiciones para poder aprender de ellas.⁶

La crítica de Oakeshott al racionalismo científico en política y su reivindicación del conocimiento de la tradición tendrá repercusiones filosóficas muy importantes a favor de las orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales, como las desarrolladas por Karl R. Popper, Edward Shils, Peter Winch y Alasdair MacIntyre. En especial Popper escribió en 1949 un artículo en respuesta a Michael Oakeshott, titulado “Hacia una teoría racional de la tradición” en el que reconoce que aun las propias ciencias son tradiciones racionales. A partir de ello, Popper propone un método hermenéutico para la comprensión de las tradiciones científicas y, en general, para las ciencias sociales, denominado “análisis situacional” o “lógica de la situación”.⁷ De esta manera, Popper salvará la antinomia entre tradición y racionalidad científica que a Oakeshott le parecía irreconciliable.

Por otra parte, en el campo específico de la teoría política, Edward Shils desarrolla una concepción de las tradiciones políticas, especialmente dentro del liberalismo, que se propone salvar la contradicción entre tradición y libertad:

La sociedad libre debe descansar, una vez que surge, en tradiciones. Hay algo paradójico en esta proposición. La tradición incorpora y transmite creencias sagradas, implica autorreproduc-

⁶ Michael Oakeshott, “La educación política”, en Ambrosio Velasco Gómez [coord.], *Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx. Filosofía, historia y tradición*, México, IIF-UNAM, 1999, p. 293.

⁷ Para un análisis de esta propuesta ver mi artículo “The hermeneutic conception of scientific traditions in Karl R. Popper”, en Enrique Suárez-Íñiguez [ed.], *The power of argumentation*, Ámsterdam, Rodopi, 2007, pp. 129-142.

ción y estabilidad a través de las generaciones y los siglos [...]. La sociedad libre involucra una actitud crítica e independiente hacia la autoridad; la tradición involucra el reconocimiento de la autoridad inherente a las creencias y modos de acción que han sido observadas y realizadas en el pasado. Sin embargo, la legitimación tradicional del marco de la acción libre es compatible y aun necesaria para la crítica racional y la innovación creativa. La legitimación tradicional del marco institucional de la libre sociedad requiere a su vez que la crítica racional y el mejoramiento de las instituciones en cualquier momento esté garantizada por reglas y leyes que formen parte de la tradición y que reciben su apoyo de ella.⁸

Obsérvese que Shils establece un estrecho vínculo entre marco institucional y tradición de pensamiento y acción. La tradición proporciona los motivos, creencias, valores, actitudes y prácticas que propician ciertas maneras de juzgar y actuar, así como razones que justifican esas prácticas, creencias y el marco institucional que las sustenten. Por su parte, tal marco institucional constituye una garantía política para el desarrollo de la tradición, especialmente una garantía para el diálogo crítico y plural en la propia tradición. Así, el acontecer de la tradición requiere de una libertad interna para que se desarrolle una amplia pluralidad de interpretaciones, aplicaciones y controversias que propicien el cambio progresivo de la tradición y de la vida social en su conjunto. Cerrar esos espacios de pluralismo y libertad, e imponer un dogma inapelable es una degeneración de la tradición, siempre dinámica y plural, en tradicionalismo.

Shils también señala que las tradiciones, si bien orientan y restringen la libertad no la ahogan, sino que moderan el exce-

⁸ Edward Shils, "Tradition and Liberty", en *The virtue of civility, selected essays on liberalism, tradition and civil society*, Indianápolis Liberty Fund, 1997, p. 111.

so de individualismo que se genera en las sociedades liberales y que obstruye el sentido de civilidad.

Así, pues, la formación reflexiva de los ciudadanos en las tradiciones es esencial para el desarrollo de la virtud cívica y ésta, a su vez, es indispensable para una verdadera vida republicana.

Oakeshott, al igual que Shils señalan la importancia de la tradición, tanto en sus virtudes como en sus riesgos y peligros de convertirse en un tradicionalismo dogmático. Evitar los extremos de desarraigo tradicional o del tradicionalismo dogmático depende de un sano sentido común, y del juicio prudencial dentro de cada comunidad, así como de la pervivencia de un diálogo plural inter e intra-tradicional.

Ésta es una tesis que Alasdair MacIntyre ha propuesto como un principio para evaluar la pretensión de racionalidad de las tradiciones: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesta en cuestionamiento pueden tener garantías racionales para defender tal hegemonía”.⁹

Como podemos observar Oakeshott, Shils y MacIntyre reconocen que la comprensión crítica y plural de las tradiciones culturales y políticas constituyen un paradigma del conocimiento y de la formación política, lo cual tiene implicaciones directas en la misma vida política. Veamos ahora desde la perspectiva de Gadamer algunos aspectos de este proceso de comprensión de la tradición y su significación política.

Gadamer ha desarrollado con detalle la tesis de que el acontecer de una tradición se basa en la capacidad hermenéutica de sus miembros. Sin tal capacidad no hay formación, no hay reflexión crítica y no hay posibilidad de aprender de otras tradiciones. Pero, obsérvese también que el desarrollo crítico de una tradición depende en buena medida de la pluralidad interna de

⁹ Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 12.

interpretaciones y de la pluralidad de tradiciones distintas que participan en el diálogo:

El problema hermenéutico no es pues un problema del correcto dominio de una lengua, sino el correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje [...]. La conversación es un proceso en el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer su punto de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el que se intenta entender lo que dice.¹⁰

Así, pluralismo y hermenéutica son indispensables para el desarrollo racional de las tradiciones a través de controversias y acuerdos. Gadamer señala que la racionalidad específica, que permite dirimir las controversias es de carácter práctico y prudencial, lo cual desborda los límites de la metodología. A su vez, reconoce que la evaluación prudencial requiere del sentido común, de la diversidad interpretativa del sentido común y de la disposición al diálogo plural y a la deliberación colectiva, para restablecer continuamente acuerdos entre los miembros de una comunidad.

Sin embargo, el acuerdo o consenso entre posiciones y tradiciones distintas no es el único resultado valioso del diálogo intercultural. También el reconocimiento de diferencias irreducibles, pero igualmente válidas y fundamentadas es un resultado tan importante como las convergencias. Los desacuerdos permiten entre otras actividades la continuidad de las confrontaciones dialécticas dentro de una misma tradición o entre tradiciones distintas y como hemos apuntado, tales controversias son la principal fuente de desarrollo y crítica de conocimientos y saberes científicos, humanísticos o de otra índole.

¹⁰ *Ibid.*, p. 463.

DIVERSIDAD CULTURAL Y REFLEXIÓN HERMENÉUTICA

Si bien la hermenéutica tiene entre sus funciones principales el superar las diferencias entre perspectivas y concepciones distintas, ésta sólo tiene sentido en la medida en que persista la pluralidad cultural. Como bien dice Gadamer: “Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] y ese punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica”.¹¹ Para salvar las diferencias y llegar a un entendimiento e incluso consenso con lo diferente, resulta indispensable el razonamiento analógico que continuamente elucida diferencias y semejanzas entre lo propio y lo ajeno. En este sentido, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot¹² postula como un principio básico la mediación prudente entre extremos como univocidad-equivocidad, intención del autor-estructura del texto, innovación-tradición, identidad-diferencia. A partir de la mediación entre extrañeza y familiaridad, quisiera ilustrar la relevancia del razonamiento analógico en el proceso de comprensión y aprendizaje crítico de culturas distantes y distintas.

Distingo tres momentos del razonamiento analógico en la comprensión de culturas distintas y distantes.

El primer momento es el reconocimiento de las diferencias de prácticas, instituciones, valores y el esfuerzo por entenderlos en sus propios términos, de acuerdo con sus propios valores y principios, aunque difieran radicalmente de los propios. Se trata, pues, de escuchar la voz del otro como diría Gadamer:

El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ingresar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto [...].

¹¹ Gadamer, “Réplica a hermenéutica...”, p. 365.

¹² Véase, Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFYL-UNAM, 1997.

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.¹³

En este primer momento se enfatizan y señalan las diferencias, lo ajeno, lo distante, para entenderlo en su propia originalidad.

El segundo momento del razonamiento analógico se esfuerza por encontrar semejanzas, aires de familia entre la cultura ajena y la propia, a fin de valorar aquellos aspectos de la cultura ajena que coinciden, en parte, con aspectos valiosos de la propia. Este momento corresponde a lo que Gadamer llama “ponerse de acuerdo”:

Comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias.¹⁴

El tercer momento, también se orienta a encontrar semejanzas entre las culturas en diálogo hermenéutico, pero esta vez no para subrayar lo valioso entre las dos culturas, sino para encontrar correspondencia entre los aspectos cuestionables o incluso condenables de los dos horizontes culturales, no con el fin de deplorar la irracionalidad, la injusticia o la incorrección ética de lo ajeno, sino para criticar y superar aquellas creencias, prácticas o instituciones de la propia, que por analogía con la otra cultura descubrimos que son inaceptables y deben superarse. El segundo y tercer momento guardan entre sí, también, una relación tensional entre coincidencias corroboradas y discrepancias disidentes.

Sólo después de este tercer momento podría legitimarse el esfuerzo por persuadir razonablemente de sus errores a las

¹³ Gadamer, *Verdad y método...*, p. 334.

¹⁴ *Ibid.*, p. 461.

personas de las otras culturas, vistas desde el propio horizonte hermenéutico ya revisado.

Quisiera tomar como ejemplo de esta sensibilidad hermenéutica hacia otras culturas, un caso radical de comprensión en contextos de diversidad cultural. Se trata de la defensa que hace fray Alonso de la Veracruz, catedrático fundador de la Real Universidad de México, de la plena racionalidad de los pueblos y reinos prehispánicos, al momento de la conquista.

Fray Alonso de la Veracruz intenta comprender las culturas indígenas en sus propios y originales términos, con pleno respeto a sus diferencias y ánimo de aprender de ellas. Citaré un pasaje de la primera cátedra que dio en esa Facultad hacia 1553 y que, después, dio origen a la reelección *Sobre el dominio de los fieles y la guerra justa*. Fray Alonso de la Veracruz está discutiendo sobre la validez de la guerra de conquista; la cuestión es si es justa una guerra para liberar a un pueblo de un dominio tiránico y restablecer los derechos fundamentales de los hombres. Fray Alonso sostiene: “Cualquiera libere lícitamente al oprimido, incluso a través de la guerra, sin embargo no hay constancia que haya sido así, esto es, que los pueblos prehispánicos ejercieran un gobierno tiránico y no para el bien de la sociedad”. Pero en todo caso —y aquí viene lo importante— “Podría ser que lo que parece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor”.¹⁵ Hasta aquí se señala una actitud de respeto y reconocimiento a las diferencias culturales que es, esencialmente, anti-etnocéntrica y corresponde al primer momento del razonamiento analógico que hemos señalado.

¹⁵ Fray Alonso de la Veracruz, “Relectio de dominio infidelium”, en A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984, p. 18.

Veamos el segundo momento, en un pasaje en el que fray Alonso señala aspectos valiosos y loables de las culturas indígenas. Este argumento se enmarca en la polémica acerca del carácter bárbaro de los naturales del Nuevo Mundo. La polémica tuvo una de sus expresiones más altas en Valladolid hacia 1550, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Recordemos que en esa controversia, Sepúlveda justificaba la guerra de conquista y el dominio español sobre el Nuevo Mundo, en virtud del carácter bárbaro de los indios, que no eran capaces de comprender la ley natural y gobernar conforme a ella. Por ser amantes, no eran capaces de gobierno justo y tenían que ser gobernados por gente civilizada. Como sabemos, Las Casas defendió la plena racionalidad de los indígenas y su derecho a gobernarse por sí mismos. En esta misma línea fray Alonso de la Veracruz, amigo de Las Casas e influenciado también por Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, reconoce que los indígenas al igual que los españoles son capaces de intuir la ley natural y aplicarla a su manera, a través de leyes e instituciones justas.

Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son niños amantes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos, algunas de ellas, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aun ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobernante apropiado y los ordenamientos más convenientes. Y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático y castigaban a los malhechores [...]. No eran por tanto tan niños o amantes para ser incapaces de dominio.¹⁶

Ahora, voy a referirme a otro pasaje de fray Alonso como ilustración del tercer momento, que descubre semejanzas condenables en las diferencias culturales para cuestionar las

¹⁶ *Ibid.*, pp. 16 y 17.

propias creencias y prácticas, podemos citar el siguiente pasaje del mismo libro de la Veracruz:

Si alguna causa justa de guerra pudiera darse sería sobre todo porque son antropófagos, comen carne humana y lo hacen con gran placer, como se cuenta de los habitantes de este Nuevo Mundo, pero esto no basta para justificar la guerra contra ellos. Pues esto se hacía sin agravio de nadie toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por esta parte, por tanto, no hay causa justa de guerra.¹⁷

Aquí hay un ejercicio de racionalidad hermenéutica: cuestionar los propios principios y prácticas de los españoles a partir del cuestionamiento a la antropofagia. Es decir, si la esclavitud está permitida, si la filosofía, el derecho y la religión occidentales justifican la esclavitud no se puede condenar la antropofagia, pues ésta se ejerce con base en la aceptación de la esclavitud. Si seguimos aceptando estos principios legitimadores de la esclavitud tendríamos, también, que justificar la antropofagia. Nos enfrentamos a un dilema: o justificamos la antropofagia o cambiamos nuestras creencias y principios que legitiman la esclavitud. Ésta es una forma, me parece, evidente y clara de cómo los propios presupuestos de la cultura occidental son cuestionados, a partir de una comprensión inteligente con ánimos de aprender y no con ánimos de condenar a las culturas ajenas. Esto es un claro ejemplo de la racionalidad analógica de la hermenéutica en su tercer momento, que nos permite reflexionar críticamente sobre nuestros presupuestos o prejuicios culturales y corregirlos para ampliar nuestros horizontes hermenéuticos. Gracias a este tipo de razonamiento analógico la comprensión de otra forma de vida puede promover el enri-

¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

quecimiento de su propia vida, y en esta posibilidad reside el carácter valioso de la diversidad cultural.

CONCLUSIONES

Si algún principio procedimental, no sustantivo, podríamos postular para evaluar la validez de las culturas y tradiciones específicas, sería precisamente esta capacidad analógica para comprender otras culturas y aprender de ellas para cuestionar la validez de nuestros presupuestos, formas de vida y tradiciones consolidadas. En última instancia, en esto reside la justificación epistemológica de la diversidad cultural que defiende el multiculturalismo. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de otras culturas no tiene como propósito principal señalar errores, falsedades o engaños en culturas distintas y distantes, sino más bien señalar estas fallas en las propias concepciones, prácticas e instituciones. En este sentido, la función crítica de la hermenéutica es ante todo una autocrítica, una crítica reflexiva.

Este punto de vista permite solucionar un grave dilema que se ha planteado en la filosofía de las ciencias sociales en debates tan célebres como el de Peter Winch y Alasdair MacIntyre, o el de Gadamer y Habermas, en ambas controversias se enfrenta una visión hermenéutica y comprensiva de las ciencias sociales y de las humanidades, frente a una posición explicativa y crítica. Tanto MacIntyre como Habermas señalan que la hermenéutica carece de capacidad para criticar ideologías dominantes de las sociedades que estudia, y se limita a comprender las culturas distintas en sus propios términos. Por el contrario, Gadamer y Winch sostienen que introducir explicaciones externas a tradiciones y formas de vida de comunidades diferentes a la nuestra, para poder criticar los elementos ideológicos que ahí predominan es, en realidad, una acción etnocéntrica y tecnocrática que atenta contra la autonomía de las comunidades bajo

estudio. Tenemos así un dilema: si optamos por la comprensión objetiva, específica y respetuosa de las culturas distintas y distantes, renunciamos a la capacidad de criticar las expresiones de falsas conciencias o de ideologías hegemónicas. Por el contrario, si optamos por este tipo de críticas caemos en posiciones etnocéntricas semejantes a la de Ginés de Sepúlveda, que para justificar la Conquista de América consideraba bárbaros a los pueblos autóctonos.

Si recuperamos la perspectiva analógica que siguieron humanistas como Alonso de la Veracruz o Bartolomé de Las Casas, encontramos una solución al dilema: la comprensión objetiva y auténtica de una cultura es perfectamente compatible con la autocrítica a la propia cultura, a la propia ideología del intérprete, del científico social, o del humanista. De esta manera, la hermenéutica puede recuperar su función crítica y, al mismo tiempo, cumple cabalmente con su papel de fundamentar racionalmente la valía de la diversidad cultural que sostiene el multiculturalismo.

Otra tarea imprescindible de la hermenéutica es la promoción de un diálogo plural entre saberes, que posibilite su revisión crítica y formación de consensos incluyentes. Esta tarea eminentemente epistémica tendría también una alta significación política en el fortalecimiento de un espacio público plural, que exprese y procese los diversos intereses y concepciones del bien que existen en toda sociedad contemporánea. El reconocimiento y positiva consideración de esa diversidad de intereses, ideologías y culturas es una condición necesaria de la democracia republicana, como bien lo ha planteado Alan Touraine: “La democracia no existe verdaderamente más que cuando estalla la unidad ideológica del pueblo reemplazada por la pluralidad de intereses, opiniones y culturas”.¹⁸

¹⁸ Alan Touraine, *¿Podemos vivir juntos?*, Buenos Aires, FCE, 1996, p. 241.

La relevancia epistémica del diálogo plural intercultural tiene implicaciones políticas virtuosas. En primer lugar porque la diversidad cultural, además de ser un derecho básico de todo ciudadano y de toda persona, es una condición necesaria para la autonomía y autenticidad de las personas y los pueblos, ya que el sentido de sus vidas depende de la visión del mundo que sustenten. A su vez, la autonomía de las personas constituye una condición indispensable para la auténtica vida democrática, pues a partir de la libre expresión en el espacio público de las diferencias culturales, ideológicas, religiosas, etc., de los individuos, se forman los consensos republicanos y se establecen las leyes que, efectivamente, procuren el bien común y, en consecuencia, un orden social justo. Desde la perspectiva republicana, sin diversidad cultural simplemente no puede existir libertad democrática plena y más aún, no puede haber vida propiamente política, pues como ya lo señalaban republicanos clásicos como Maquiavelo o Rousseau, la pluralidad de opiniones, ideologías e intereses deben debatirse en el espacio político, para dar forma y contenido concretos al bien común y al interés general, que son elementos constitutivos de todo orden justo.

Así pues, desde una perspectiva republicana todo orden social justo y toda democracia debe reflejar la diversidad cultural propia del pueblo o nación correspondiente; a diferencia del liberalismo moderno, la concepción republicana no da prioridad a lo justo sobre la diversidad de culturas, ni pretende homogeneizarlas para lograr legitimidad sino que considera que la pluralidad ideológica y cultural es expresión de la libertad de los ciudadanos, y por ello toda decisión política importante tiene que tomar en cuenta esa diversidad, ya sea por medio de acuerdos y consensos, ya a través del reconocimiento de disensos. En este trabajo la función de la hermenéutica es imprescindible para reconocer las diferencias, comprender las razones y motivos de los otros y alcanzar acuerdos y consensos.